

Klein, Paul, *Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew*. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt (St. z. Geschichte d. kath. Moraltheol., Bd. 21). Gr. 8 (269 S.) Regensburg 1976, Pustet.

Wenn es Sache der Propheten ist, die Zeichen der Zeit im prophetischen Tiefblick zu erkennen und im Vorausblick auf die Zukunft Zeichen der Hoffnung zu setzen, dann darf der russische Religionsphilosoph und existentielle Denker Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew (1874–1948) als ein solcher bezeichnet werden, dessen dynamisches Prinzip der „kreativen Freiheit“ in der Tat heute – wie der bekannte Moraltheologe Bernhard Häring im Vorwort zu der (hier gekürzt) vorliegenden Dissertationsschrift schreibt – „eine geradezu prophetische Bedeutung gewinnen zu können“ scheint (7). Dieses Prinzip im umfangreichen (über 300 Titel!) und zum Teil noch unübersetzten literarischen Werk des „Philosophen der Freiheit“ durch ein gründliches Quellenstudium herausgestellt und damit dessen Hauptanliegen in einer ansprechenden und klaren Sprache zugänglich gemacht zu haben, ist das Verdienst des Verf.s, der es mit seiner Studie vortrefflich verstanden hat, die Geisteswelt B.s so zu erschließen, daß der Dialog und die Auseinandersetzung mit ihr „nicht ohne großen Gewinn geschieht“ (14).

Der Gang der Untersuchung verläuft in fünf Kapiteln. Im Einführungskapitel (15–56) weist K. die untrennbare Einheit von Lehre und Leben B.s nach. Als Kind des russischen Großadels schon früh „einen eingeborenen Widerwillen“ gegen all die ihn umgebende Unterdrückung und Unfreiheit, gegen Zwang, Entfremdung und soziale Ungerechtigkeit zeigend, entwickelte er in der Folge ein feines Gespür für die Personwürde und Freiheit des Menschen, das ihm „nicht demokratisch, sondern aristokratisch“ war; denn die sich erhebenden Volksmassen „vermögen die Last der Freiheit nicht zu ertragen“ (zit. 126; 32). Dennoch schloß er sich, als er mit 18 Jahren die Universität von Kiew bezog, dem ihm dort begegnenden kämpferischen Marxismus an und wurde „freidenkender Marxist“ (zit. 24). Zu dieser Zeit stand er dem christlichen Glauben gleichgültig und der Kirche, die im Prachtgewand zaristischer Staatsorthodoxie einerschritt, ablehnend gegenüber, und erst sehr viel später wandte er sich durch eine „wirkliche innere Umkehr“ dem Glauben zu, „weil er in ihm die größte Garantie für die Würde und Freiheit des Menschen sah“ (19; vgl. 196). Freilich blieb er auch dann noch der äußeren Kirchenautorität gegenüber kritisch eingestellt und empfand sich, wiewohl nunmehr überzeugter orthodoxer Christ, eher als „Angehörigen der mystischen Kirche Christi“ – ausdrücklich bekannte er sich zur „gnostischen Mystik“ (50, Anm. 164) – denn als Mitglied der „exteriorisierten Kirche innerhalb der historischen und sozialen Welt“ (zit. 50). Zu dieser mystischen Kirchenzugehörigkeit fand er vor allem durch ein vertieftes Studium der östlichen Kirchenväter (bes. Origenes und Gregor von Nyssa) und deutschen Mystiker (bes. J. Böhme) sowie der Zeugnisse kabbalistischer Literatur und antiker Mysterienreligionen (60), aber auch durch russische Dichter wie Tolstoi und Dostojewskij, dessen Legende vom Großinquisitor zumal sein Freiheitsverständnis nachhaltig bestimmte. Zieht man zudem noch den großen Einfluß der Philosophie des Idealismus (bes. Kant und Hegel) und der Existenzphilosophie (bes. Nietzsche und Marcel) in Betracht, so ergeben sich von hierher vier für B. typische Weisen der Erkenntnis der „irrationalen“ Wirklichkeit der Freiheit (des Geistes), welche K. unter ausführlicher Heranziehung der Selbstzeugnisse des Philosophen ein existentielles, dialektisches, apophatisches (mystisches) und eschatologisches Denken nennt (42–56).

Mit diesem Denken, das sich nur theoretisch in dieser Weise aufgliedern läßt, gelangt B. zu dem für ihn zentralen Begriff der „Krankheit des Seins“ resp. der „Objektivierung“ (= objektivacija, nicht: Objektivierung = objektivirovanie), deren Wesen und Erscheinungsformen der Verf. in einem 2. Kap. verfolgt (57–101). Unter Objektivierung versteht B. sowohl den Zustand unserer erfahrbaren Welt, die als objektivierte eine unfreie und so „gefallene“ ist, als auch den Akt des (schuldhaften) Freiheitsverlustes selbst, wie er uns im Mythos vom Sündenfall vor Augen geführt wird. Dabei braucht sich das Christentum seiner Mythen nicht zu schämen, denn gerade „die christlichen Mythen bringen die tiefsten, zentralsten und einzigen Realitäten der geistigen Welt und der geistigen Erfahrung zum Ausdruck und zur Darstellung“ (zit. 60). Zu diesen geistigen Erfahrungen gehört aber eben zutiefst das Leiden an einer gefallenen, exteriorisierten Welt, in welcher der Mensch, den Bedin-

gungen von Raum und Zeit unterworfen, sich dem Triumph des absurden Todes ausgeliefert sieht. Vor allem das Problem der Zeit, das „neben dem der Freiheit das fundamentale und quälendste metaphysische Problem“ ist (zit. 68), drängt sich unweigerlich dem existentiellen Denken auf. Als die schlechthinige „Grundform der Objektivation“ ist unsere erfahrbare Zeit unmittelbares „Resultat“ des Sündenfalls, hat dieser „unsere schlechte Zeit geboren“, darum er auch selbst nicht in der Zeit vor sich gehen konnte, sondern ein vorweltliches und vorzeitliches „Drama der Freiheit“ darstellt (69, bes. Anm. 69). Mit der Geburt der „schlechten“, d. h. der „alltäglichen“ oder „historischen“ Zeit, die B. im allgemeinen von der „kosmischen“ Zeit unterscheidet (71), vollzieht sich aber die Objektivation im Sinne einer Depersonalisierung, sofern in ihr die Person (B. spricht durchgängig von der „Persönlichkeit“) in ihrem in der Gottebenbildlichkeit begründeten Adel und unschätzbaren Eigenwert untergeht: „Die Geschichte beachtet im Grunde die Persönlichkeit, deren individuelle Unwiederholbarkeit, Einmaligkeit und Unersetzbarkeit nicht“ (zit. 71; vgl. 161 ff.). Ist so die historische Zeit höchster Ausdruck der Objektivation, so zeigen sich doch auch in Gesellschaft und Staat, in Religion und Kultur, in Ehe und Familie mannigfache Formen der Depersonalisierung (73–101). Gerade in der ehelichen Vereinigung, die ihrem „mystischen Sinn nach ewig währen“ müßte, statt dessen aber nur die „schlechte Unendlichkeit, den unendlichen Wechsel von Geburt und Tod“ befestige (zit. 75), wird der gefallene Zustand des Menschen offenbar, was nicht zuletzt auch der in der Kabbala und besonders bei Böhme eine zentrale Rolle spielende Mythos von androgynen Urmenschen bestätigt, den B. nur allzu gerne aufgriff und vortrug (76).

Überhaupt hatte Böhme, der durch Schellings Untersuchung über das Wesen der Freiheit in das offizielle Philosophieren eingeführt worden war, für B. „ganz überragende Bedeutung“ (zit. 113). Von ihm empfing er seine „geistige Impfung“, durch seinen Einfluß gelangte er zur Konzeption der primären (ungeschaffenen, vorseienden, irrationalen) oder „mäontischen Freiheit“ und der daraus folgenden Überzeugung vom „Primat der Freiheit vor dem Sein“, dem K. als der „Grundvoraussetzung zur Überwindung der Objektivation“ im 3. Kap. nachgeht (102–146). Während jedoch bei Böhme das „Mäon“ resp. der „Ungrund“ als die „dunkle Natur“ Gottes tief „in“ Gott lag und als „Nichts“ die „Sucht“, d. h. der Wille und die „Freiheit Gottes“ nach „Etwas“ war, deutete B. „den Ungrund als uranfängliche, nicht einmal von Gott determinierte mäontische Freiheit“ „außerhalb Gottes“ (zit. 113). Danach sei der Mensch sowohl Kind Gottes als auch „Kind der Freiheit, des Nichts“, was ihn erst zu einem eigenständigen, für seine Taten voll verantwortlichen Partner Gottes mache. Ist so das Nichts die Bedingung der Möglichkeit des Sündenfalls, so ist es doch auch die seiner Überwindung in der „Erfüllung einer Berufung, Realisierung der Idee Gottes vom Menschen, Antwort auf Gottes Ruf“ (zit. 125). Sofern aber dieser Ruf ein schöpferischer ist, durch den Gott die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein ruft, sofern muß auch die gehorsame, in der Pflicht der (sekundären) Freiheit gelebte Antwort eine schöpferische sein, „ein Schaffen aus Nichts“, Teilnahme am Schöpferium Gottes, durch welche erst die Sünde bezwungen und der Mensch gerechtfertigt wird (133 ff.). Dieses Schaffen in kreativer Freiheit, in dem Gott sein Erlösungswerk unter aktiver Mitwirkung des Menschen vollendet, bildet dabei die Grundlage einer „energetischen Ethik“, die „eine ganz andere Auffassung vom Kampf gegen das Böse“ bedeutet als die Gesetzesethik; denn „der Kampf gegen das Böse wird im Aspekt des Schaffens nicht so sehr durch Unterbindung und Vernichtung des Bösen als durch die schöpferische Verwirklichung des Guten und schöpferische Verwandlung des Bösen in das Gute geführt“ (zit. 144), woraus sich denn auch die Forderung B.s erklärt: „Das sittliche Leben muß unaufhörliches freies und feuriges Schaffen werden, das heißt ewige Jugend und Jungfräulichkeit des Geistes“ (zit. 142).

Ihren endgültigen Triumph aber feiert die kreative Freiheit, wie der Verf. in einem 4. Kap. (147–195) darlegt, erst eigentlich in der „eschatologischen Überwindung der Objektivation“, der objektivierten Zeit zumal: „Das Ende der Geschichte ist Sieg der existentiellen Zeit über die historische Zeit, der schöpferischen Subjektivität über die Objektivation“ (zit. 159, Anm. 42). Dieser Sieg wird in jedem wahren schöpferischen (zeugenden?) Akt vorweggenommen, da dieser sich nur in der existentiellen Zeit, d. h. in dem mathematisch nicht errechenbaren, für die Ewigkeit offenen und so den „Austritt aus der Zeit“ gewährenden Augenblick (= Kairos)

vollziehen kann. Das heißt: „In der ‚existentiellen Zeit‘, die der Ewigkeit am nächsten ist, gibt es keinen Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, zwischen Ende und Anfang“ (zit. 158, Anm. 38), erfolgt der Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, der Durchbruch der schöpferischen Flamme der Freiheit durch die erkaltete Kruste der Entwicklung und Determinierung, und zwar derart, daß im Geist Gottes Adam neugeschaffen, als „neuer, ewiger“ und „ewig neuer Mensch“ wiedergeboren wird (zit. 164). Mit dieser Geburt des Ewigen in der existentiellen Zeit – und „das ganze Christentum war nichts anderes als ein Aufruf zur Wiedergeburt“ (zit. ebd.) – sieht B. „das Ende der objektivierten, alltäglichen Welt“ gekommen, bricht endgültig das Reich Gottes, das Reich der Liebe und der Freiheit an: „Das ist der neue ‚Äon des Geistes‘“ (zit. 168). Ihn durch Leben und Werk vorzubereiten war das Hauptanliegen des „namhaften Philosophen und Propheten von Freiheit und Schöpfertum par excellence“ (C. S. Callian, 236) und ist Auftrag an uns alle.

Diesem Auftrag gerecht zu werden bedarf es indes eines Sprunges „von der alten legalistischen, statischen Mentalität in die Zukunft einer dynamischen Ethik“ (238), für die das Prinzip der kreativen Freiheit grundlegend ist. Dessen „Bedeutung für eine Reform der christlichen Ethik“ im Ansatz herauszuarbeiten und es für die Moraltheologie fruchtbar zu machen, versucht K. abschließend im 5. Kap. (196–238). Er konfrontiert dazu die Aussagen B.s zum ethischen Handeln aus christlicher Verantwortung mit denen der zeitgenössischen Theologie, ohne dabei allerdings die Gedankentiefe des Philosophen hinreichend auszuschöpfen. So vermißt der Rez. vor allem einen Hinweis auf die Bedeutung des Zeitproblems für die Ethik, während doch B. selbst schrieb: „Die Aufgabe der schöpferischen Ethik besteht in der Befreiung der Lebensperspektive von der verhängnisvollen Macht der Zeit“ (zit. 159). Die Tragweite dieser Aussage (auch im Hinblick auf das Historizitätsproblem bibl. Heilsereignisse!) kommt in diesem Schlußkapitel nirgendwo in den Blick. Zwar ist von Zukunft und tätiger Hoffnung die Rede, die nicht – wie ausdrücklich (und in einem gewissen Sinn zu Recht) betont wird – „passives, untätiges Warten“ bedeute (234); doch gerade das demütige Geschehenlassen und geduldige Wartenkönnen im Wissen darum, daß alles, auch das Reich Gottes, seine Zeit des ungestörten Wachsens und stillen Reifens braucht, ist in dieser von Unrast und Geschäftigkeit erfüllten Welt Ausdruck einer neuen, eschatologischen, die historische Zeit überwunden habenden Perspektive und Zuversicht, ist Zeichen der Hoffnung in einer fallenen Zeit. Während so einerseits unerwähnt bleibt, daß alles schöpferische Tun seine längste Zeit ein schöpferisches Nicht-Tun ist, wird andererseits in den vorangegangenen Kapiteln Ausgeführtes unnötig wiederholt, füllen allzu ausführlich zitierte Bibelstellen die Zeilen, machen sich so manche theologische Allgemeinplätze und Selbstverständlichkeiten breit. Und ob, wie K. kritisiert, die geniale Konzeption B.s von einem zweifachen (besser: zwei-einfachen) Ursprung der menschlichen Freiheit tatsächlich zu einem Dualismus führt (209), sei hier noch dahingestellt. – Alles in allem jedoch beeinträchtigt dies nur unwesentlich den Wert und den Gesamteindruck eines Buches, das nicht nur von der Moraltheologie beachtet zu werden verdient.

(Druckfehler-Hinweis: S. 128, Anm. 90: L'idée; S. 259 Z. 14: ou; Satzzeichen-Fehler: S. 168 Z. 24; S. 217 Z. 3; S. 236 Z. 9; vgl. auch im 2. Kap. Anm. 62 mit Anm. 79.)

K. W. Hälbig

Riedl, Rupert, *Die Ordnung des Lebendigen*. Systembedingungen der Evolution. Gr. 8^o (372 S., 317 Abb. u. 7 Tab.) Hamburg 1975, Parey.

Schon im Vorwort (5) wird betont, daß – im Gegensatz zur „Tatsächlichkeit“ der Evolution und ihrer allgemeinen Theoretisierung – über den „Mechanismus“ des evolutionen Vorgangs die Diskussion noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Unbezweifelbar bleiben jedoch Selektion (Darwin), Mutation und Populationsdynamik, die heute in der „Synthetischen Theorie“ als Mechanismen der Evolution zusammengefaßt werden. Diese „Ursachen“ besitzen für die Naturwissenschaften einen fundamentalen Erklärungswert. Der Verf. meint jedoch, es sei zu bezweifeln, ob diese bislang allein bewiesenen Mechanismen ausreichen, um die Gesetzmäßigkeiten der Großabläufe der Evolution (transspezifische E.) und damit die Ordnung des Lebendigen zu erklären. „Diesen ordnenden Mechanismus nicht zu kennen, bildet eine Lücke im Konzept“ (5). Ihn aufzufinden und darzustellen ist die Aufgabe des vorliegenden, ideenreichen, wegen der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen